Bulletin d'Ethnomédecine, XLIV, "Sciences occultes et islam", Dakar, 1993

TROIS VÊTEMENTS TALISMANIQUES PROVENANT DU SÉNÉGAL

(DÉCHARGE DE DAKAR-PIKINE) [1]

PAR

Constant HAMÈS
(CNRS)

Alain EPELBOIN
(CNRS)

INTRODUCTION

L'extension "galopante" des métropoles urbaines africaines, habitées par des populations majoritairement en limite de subsistance, inquiète les autorités politiques, administratives et sanitaires nationales et internationales.

En 1981 [2], parallèlement à des enquêtes-participantes sur la vie quotidienne de ce type de populations dans différents quartiers de Pikine Guedjaway, nous avons amorcé des enquêtes sur la représentation de la santé, de la maladie, du malheur, de l'accès aux soins et sur le "guérissage" et la divination, mêlant l'observation et des relations privilégiées avec divers informateurs, infirmiers, guérisseurs, patients.

Les amulettes reviennent en permanence dans les discours, agents du malheur ou du bonheur, outils thérapeutiques ou préventifs, instruments de communication avec le non-visible, notamment dans les mains des devins-guérisseurs. Elles ponctuent l'espace du corps et celui de la maisonnée, construisant des armes et des écrans actifs et/ou passifs magiques, indispensables, à l'abri desquels le corps individuel et social peut réaliser sa vie selon ses aspirations. L'information obtenue en interrogeant les utilisateurs de tels objets était comme dans des enquêtes précédentes menées au Sénégal oriental [3], parcellaire ou quasi mythique.

---

1. Avec la collaboration de B. Diouf, M.M. Guey, M. Koïta. Le relevé et l'analyse des données de terrain au Sénégal ont été faits par Alain Epelboin, l'analyse des talismans par Constant Hamès.

2. G. Salem & A. Epelboin, « Urbanisation et santé dans les villes du tiers-monde : l'exemple de Dakar-Pikine. Rapport préliminaire 1983 », *Bull. Ethnomédical*, n° 26, déc. 1983, p. 3-23.

3. A. Epelboin, *Savoirs médicaux et phytopharmacopées des Fulbé bandé et des Nyokholonké (Sénégal oriental) : essai d'ethnomédecine*. Doctorat de 3e cycle en ethnologie, 2 vol, (573 pages + 371 pages), Université de Paris V, EHESS, 1983.

Effectuer des recherches sur les talismans utilisés par une population pour se prémunir du malheur ou pour soigner des maladies ou une malchance est un exercice difficile car ces objets, même affichés, sont intimes, révèlent des états de santé, des appréhensions, des suspicions parfois inavouables, des intentions secrètes. De plus, bien souvent, le possesseur ne connaît que ce que lui a indiqué le guérisseur et/ou le marabout, c'est-à-dire l'indication et le mode d'emploi et il ignore le contenu et le mode de "fabrication" de son amulette. L'enquête auprès des prescripteurs est très décevante, butant sur des notions de rétribution, de secrets : celles-ci ne sont pas forcément le fait de l'individu détenteur du savoir, mais de son propre mode d'apprentissage qui lui impose de ne transmettre son savoir qu'en échange de ce que lui-même a dû payer pour l'obtenir. En règle générale, l'obtention de l'information est directement proportionnelle au savoir préalable de l'enquêteur : c'est ainsi que ses propres connais-sances en islamologie ont permis à C. Hamès [4] de nouer des liens privilégiés avec son informateur et d'obtenir la collection de copies de textes talismaniques de ce dernier.

1. *Les talismans et la santé à Dakar-Pikine*

Pour une majorité de Dakaro-pikinois, la santé, c'est d'abord la satisfaction de la quête de la subsistance quotidienne : c'est aussi, dans cette société fortement islamisée, la recherche d'un état d'harmonie avec l'univers par le dépassement spirituel des misères quotidiennes. La santé, c'est aussi la satisfaction de ses propres ambitions, légitimes et/ou illégitimes : elle passe par l'usage de pratiques magiques visant la "neutralisation" d'adversaires réels ou supposés, intralignagers ou étrangers, humains ou non humains.

Les nouveaux arrivés ne se coupent pas de leur terroir originel, rural ou urbain. Pas plus en ville qu'au village, l'individu ne peut se dissocier de son corps social, quel que soit l'éclatement spatial de ce dernier. La précarité de la fortune et de la vie sous ces climats tropicaux rappelle les oublieux à leur devoir élémentaire de solidarité vis-à-vis de leurs parents, alliés et amis. Lorsque la maladie, l'infortune surviennent, elles mobilisent autour du corps souffrant les réseaux de solidarité de la parentèle informée, du voisinage, des collègues, des amis : pièce de monnaie propitiatoire offerte en *ṣadaqa*, aumône, par un voisin, pieux musulman d'une autre confrérie ; gélules rouges et jaunes (d'antibiotique) achetées à un colporteur par un collègue de travail ; amulette non islamique apportée par une vieille parente du matrilignage ; eaux lustrales, talismans savants écrits sur une feuille de papier confectionnés par un marabout à la demande d'un parent du patrilignage ; accompagnement au dispensaire par une voisine amie, tandis que la co-épouse garde les enfants ; divination-conseil gratuite d'un étranger de passage ...

Ce n'est pas le seul corps individuel qui est soigné : les protections magiques de la maison sont réactivées, afin de se prémunir des actions maléfiques externes. Conseils, dons, accompagnement, remèdes, amulettes sont autant de preuves de la solidarité active du corps social de l'individu. Les rituels traditionnels mobilisant une fraction importante du corps social tel le *ndoep* [5] semblent se raréfier, de même que la palette des modèles de causalité de

4. C. Hamès, cf. note 13.

5. A. Zempleni, « La thérapie traditionnelle des troubles mentaux chez les Wolof et les Lebou (Sénégal). Principes », *Social Science and Medicine*, 1969 III : p. 191-205.

l'infortune. En cas de malheur, les diagnostics les plus fréquemment posés mettent en cause des agressions maléfiques intralignagères, intradomestiques (co-épouses, voisins) au détriment de modèles traditionnels mettant en cause des esprits tutélaires autochtones [6].

Les recours d'inspiration biomédicale ne sont qu'une des alternatives possibles et ne sont pas envisagés comme pouvant être actifs sur les causes de la répétition de l'infortune. En cas de malheur, de nombreux thérapeutes sont consultés vainement sans que, faute de moyens socio-économiques, de mobilisation coordonnée du corps social et de confiance, leurs prescriptions puissent être observées correctement. Situation paradoxale (peut-être caractéristique de la ville), on assiste du fait de la multiplicité des systèmes et des niveaux de savoirs disponibles prétendant ordonner "la maîtrise de la séquence du malheur" [7], à une dispersion infructueuse, voire à une véritable surconsommation tant de consultations prédictives, que de "remèdes" variés, produits pharmaceutiques, préparations végétales, amulettes diverses. Le discours commun s'oppose aux discours savants et voit dans ces accumulations des potentialisations heureuses des effets escomptés. L'itinéraire diagnostique et thérapeutique amène à manipuler l'infiniment petit, les "microbes", l'infiniment grand, Allah et son Prophète, le non-visible par des yeux ordinaires, sorciers dévoreurs intralignagers, esprits surhumains.

2. *La constitution de la collection d'amulettes*

Les difficultés d'approvisionnement en eau, l'omniprésence des ordures ménagères et des déchets humains nous ont amené à poursuivre une voie de recherche initiée au Sénégal oriental [8] : à savoir, pratiquer simultanément une approche d'anthropologie sociale et culturelle des faits relatifs à la santé, au corps, à la maladie et au malheur, et une espèce d'archéologie de sociétés vivantes. Celle-ci utilise les déchets humains et domestiques comme des outils de lecture non seulement de l'activité humaine, mais aussi de la spatialisation matérielle et symbolique, consciente et inconsciente, des corps biologiques et des corps sociaux dans un environnement urbain où le "naturel" et le "surnaturel" ne sont pas dissociés.

En 1975, la décharge à ordure de la ville de Dakar, sise au "kilomètre 5" de la route de Rufisque, saturée, dépassée par le front d'urbanisation, fut repoussée à 23 kilomètres au nord nord-est du cœur historique de la capitale du Sénégal : bien au delà de l'agglomération urbaine dakaro-pikinoise, dans un lac asséché, le "lac" Mbebess, limité d'un côté par le front dunaire atlantique, entouré de l'autre par des sites de maraîchage dans les fonds dunaires, les *nyaies,* et des champs de cultures de saison des pluies.

Alors que la plupart des restes des produits de fabrication industrielle sont non seulement récupérés mais réinvestis dans de nouveaux usages et savoir-faire et, si possible, commercialisés, les objets de facture locale et/ou traditionnelle n'étaient qu'anecdotiquement

---

6. A. Zempleni, « La "maladie" et ses "causes". Introduction », *L'ethnographie* 1985-2, p. 13-44, numéro spécial *Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*, 217 pages. (A. Zempleni édit.)

7. A. Epelboin, « Sida et *sida* : réflexions anthropologiques à propos du "phénomène sidaïque" en Lobaye, en République centrafricaine », *Bull. Soc. Path. Ex.*, 82, 1989, p. 260-266.

8. A. Epelboin, « Selles et urines chez les Fulbé bandé du Sénégal oriental. Un aspect particulier de l'ethnomédecine », *Cahiers. ORSTOM, sér. Sci. Hum.*, vol. XVIII, n° 4, 1981-1982, p. 515-530.

conservés. Sur ce constat, je proposais à un récupérateur avec lequel je m'étais lié d'amitié, B. Diouf, d'organiser la collecte la plus systématique possible des objets de facture artisanale relatifs à l'entretien ou à la prévention de la santé tant de corps individuels que de maisonnées.

Le résultat dépassa nos espérances les plus folles, car B. Diouf récupéra depuis cette époque (1984) une collection des seuls objets qui n'étaient pas récupérés, à savoir des dizaines d'objets rituels de devins-guérisseurs, des centaines d'amulettes corporelles des plus simples aux plus complexes, des préparations destinées à être suspendues pour protéger un lieu, des objets destinés à l'annihilation de la volonté de tiers et/ou à la réalisation d'entreprises allant contre l'ordre social. La collection, en début de saisie sous logiciel ISIS-UNESCO, compte plusieurs milliers d'objets. À terme, nous espérons pouvoir préparer des collections de référence destinées à des musées nationaux, en premier lieu sénégalais.

TROIS VÊTEMENTS TALISMANIQUES

Les objets collectés relèvent de trois grandes traditions, islamique, islamo-africaine, africaine, se rapportant à une culture précise, sans compter les combinaisons syncrétiques. La frontière entre amulettes d'obédience islamique et islamo-africaine est souvent très ténue, comme on peut le voir plus loin à propos de la navette-amulette attachée au pagne de femme.

Au sein de cette collection qui comporte d'autres vêtements talismaniques, nous avons choisi d'en analyser trois parce que d'inspiration islamique, à écriture non masquée et portés en certaines circonstances sous les vêtements usuels : une tunique masculine, une culotte-caleçon et un pagne féminin.

1. *LA TUNIQUE*

Le "boubou" ou tunique masculine d'Afrique de l'Ouest, même écourté, comme c'est le cas ici (80 cm de longueur), car il s'agit de le porter caché sous un autre habit, offre la particularité de présenter une grande surface propice au développement d'un ensemble varié de graphismes et de textes. Comparativement, les amulettes communes, portées en pendentifs ou en bracelets, ne disposent que d'un espace restreint pour l'écriture, généralement tout ou partie d'une feuille ordinaire de papier, et en conséquence ne comportent le plus souvent qu'un seul tableau avec un peu de texte [9].

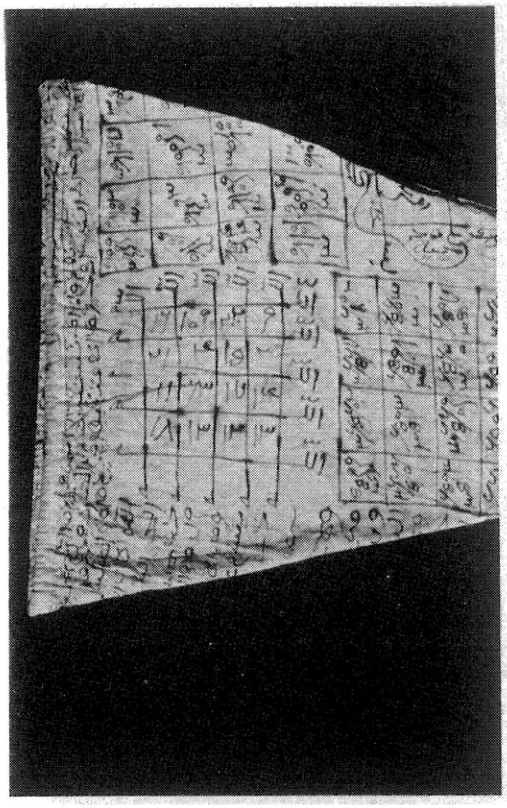
Notons immédiatement que tout l'espace disponible a été intégralement "talismanisé". Est-ce en rapport avec l'idée d'une efficacité accrue ou maximale, avec le goût du travail bien fait du rédacteur, ce qui peut aussi se traduire par la conscience commerciale d'un rapport quantité-prix ? On ne saurait oublier non plus que les sociétés ouest-africaines ont vécu, pendant des siècles, avec le sens de la rareté du support écrit en papier.

9. Il existe une surface intermédiaire entre celle de la tunique et de l'amulette simple ; elle est constituée par une grande feuille de papier, du genre papier de table de restaurant, qu'on trouve dans les ceintures talismaniques plates ouest-africaines.

CULOTTE

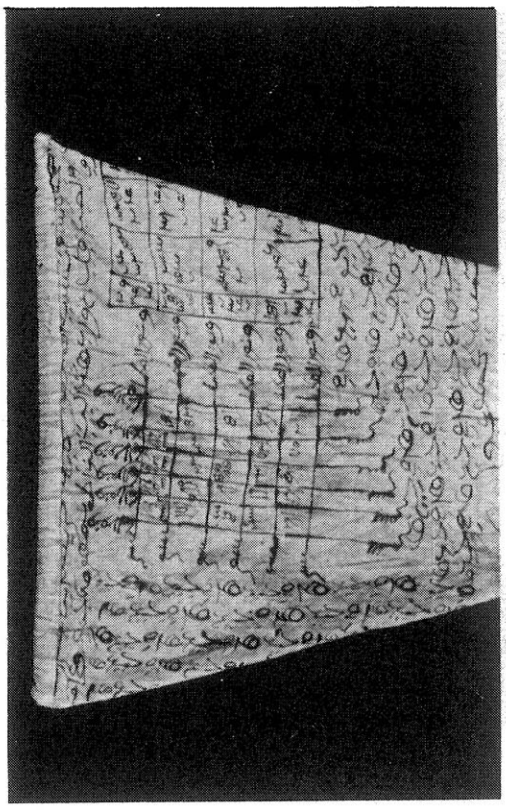
PLANCHE 1

Face B



Côté D

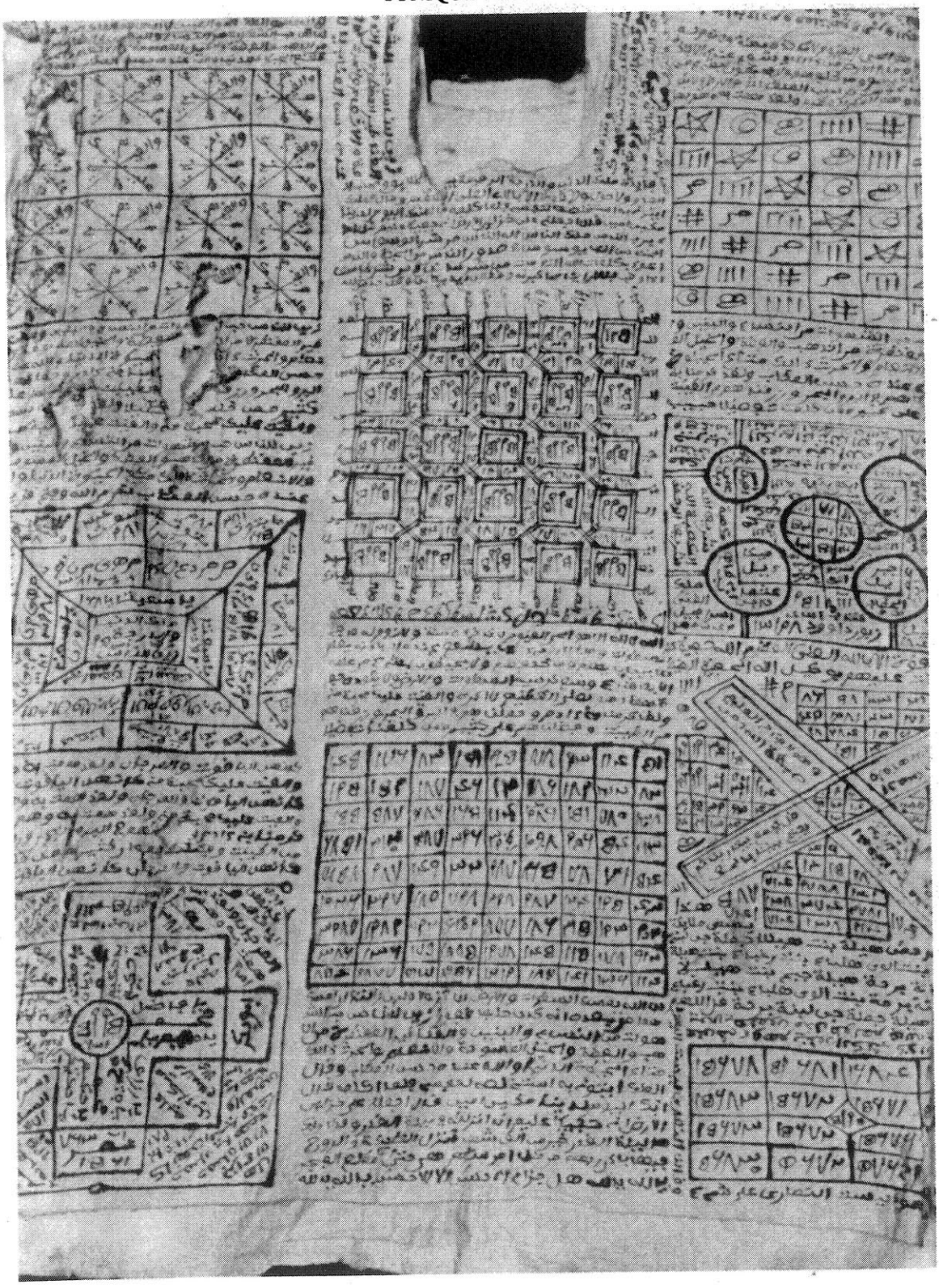
Face A

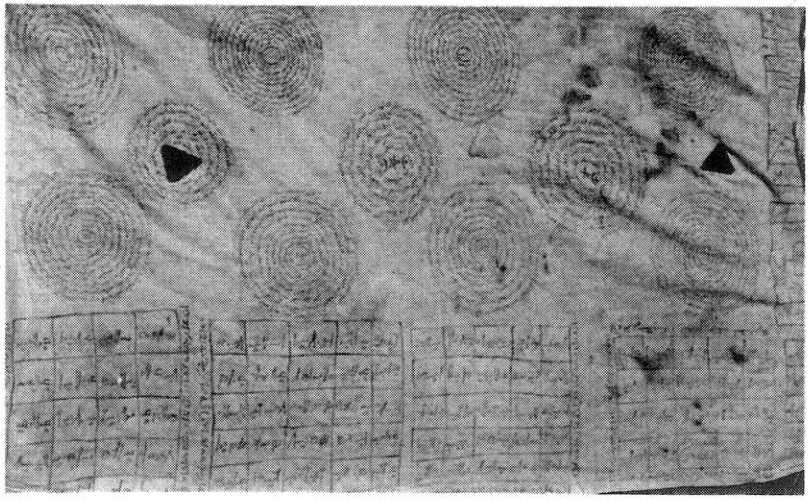


Côté C

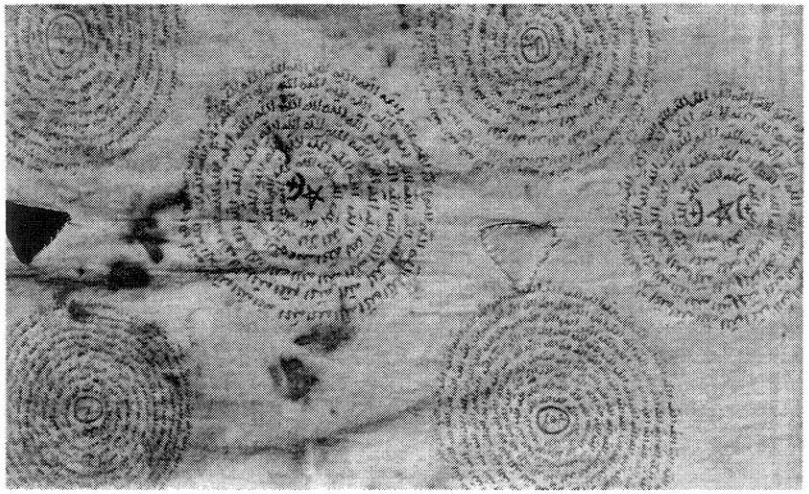
PLANCHE 2 TUNIQUE : face

TUNIQUE : dos

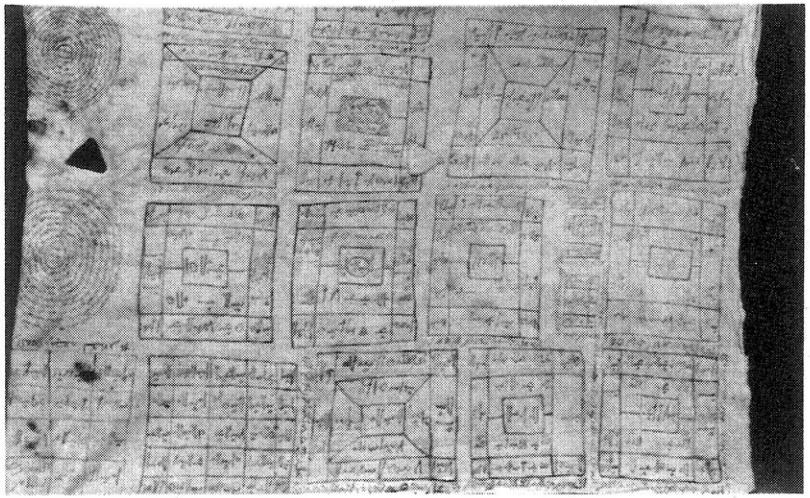




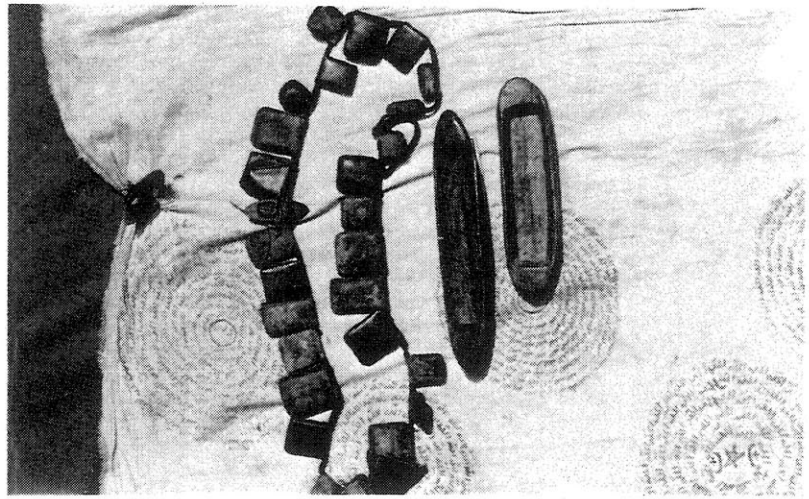
Pagne : Les cercles et figures-tableaux



Pagne : Les cercles "Allah"



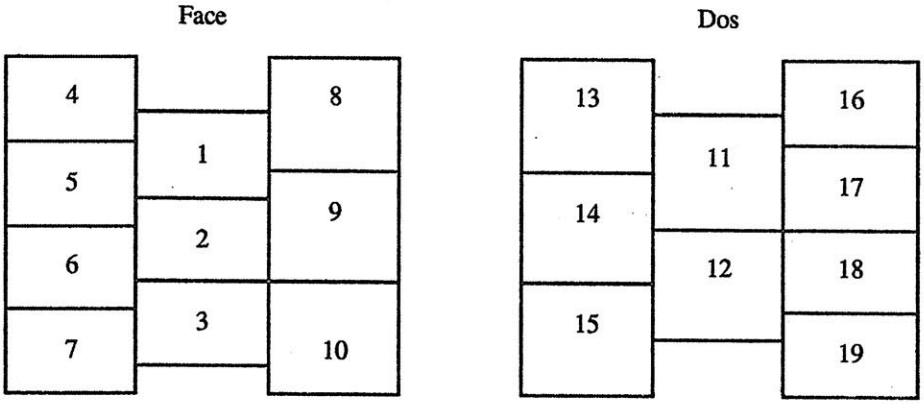
Pagne : Les figures-tableaux



Pagne : navette miniature, navette ordinaire
et instrument ordalique en forme de navette

Les seuls vêtements talismaniques comparables dont nous ayons connaissance sont deux tuniques de guerre ottomanes [10]. La plus ancienne (17e siècle) n'utilise qu'un espace sélectif autour de l'encolure et sur les manches et l'autre (18e siècle) la totalité de l'espace pour y inscrire les graphismes talismaniques. Les différences apparentes : pas de manches pour le "boubou" africain qui est ouvert sur les deux côtés alors que les tuniques ottomanes sont partiellement ouvertes sur le devant et l'arrière et possèdent des manches courtes mais amples.

Comment est réparti l'espace ? Principalement en trois colonnes dans le sens de la longueur du vêtement, du haut vers le bas, devant et derrière. Seule diversion à cette lecture du haut vers le bas : les deux textes latéraux de l'encolure, gauche et droite. Chacune de ces trois colonnes se définit ensuite par l'alternance, répétée un nombre de fois variable, d'un texte d'origine coranique et d'un tableau. Pour plus de clarté dans l'analyse, nous avons simplement numéroté chaque unité texte-tableau de 1 à 10 pour la face et de 11 à 19 pour le dos du vêtement. Dans cette unité, le texte est celui qui précède le tableau.



Repérage des unités texte-tableau

Avant d'entrer dans une investigation plus précise, il faut dire qu'on ne peut qu'être frappé, dès l'abord, par l'esthétique de l'ordonnance graphique du talisman, due à la fois à la régularité du rythme de succession texte-tableau et à la variété des configurations géométriques et graphiques des tableaux. Même s'il y a quelques répétitions formelles dans la structure des tableaux (5 et 18 ; partiellement 9 et 17) ou dans les contenus graphiques (10, 6 et 16 ; 4 et 12), l'ensemble fait preuve d'une créativité dans l'organisation de matériaux qui sont eux-mêmes pour la plupart empruntés à une tradition "talislamique" lointaine ou locale. Nul doute que le scripteur, à l'écriture ronde et personnelle, ne se soit livré sur cet habit à un exercice de *ʿilm al-ḫaṭṭ*, c'est-à-dire de calligraphie. Le talisman est visiblement mis en œuvre pour être reçu aussi à ce niveau [11]. Un fait supplémentaire à noter est que le vêtement

10. Philippe Demonsablon, « Notes sur deux vêtements talismaniques », *Arabica*, tome XXXIII, fasc. 2, 1986, p. 216-249.

11. Il faut en effet parler de "l'art" des talismans dans les deux sens du terme : connaissance spécialisée et esthétique calligraphique. De nombreuses techniques graphiques utilisées en art talismanique relèvent ou proviennent de la calligraphie. Les ouvrages de *ʿilm al-ḫaṭṭ* les ignorent pourtant.

talismanique, contrairement au papier de l'amulette, reste visible (et lisible le cas échéant) pour son propriétaire ; à supposer même que ce dernier soit analphabète, l'aspect formel ne peut être négligé.

Commençons par le texte d'*entrée* qui se situe en 1, au milieu du devant de la tunique. Ce qui permet de penser qu'il s'agit du devant de l'habit en même temps que du début du talisman est la présence d'un *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*, mention du nom d'Allah recommandée par exemple par al-Ġazālī [12] pour débuter une prière de demande (*duᶜā'*). Mais ici le talisman s'intitule *fā'idaᵗ* (utilité, service, intérêt, etc.), terme générique en Afrique occidentale pour désigner les talismans à écriture [13].

La *fā'ida* se présente tout naturellement d'elle-même : « Talisman du roi d'ici-bas, du rang social, de l'amour, du grand État, de l'abondance des biens matériels. Il consiste dans ces noms [d'Allāh] et dans ces versets (coraniques) explicites. Celui qui le porte sera comme le lion parmi les fauves, si Allāh le veut et il n'y a pas de doute là-dessus. » (*Coran,* XII, 31) : « Lorsqu'elles le virent, elles l'estimèrent et se coupèrent les mains en disant : n'en déplaise à Allāh, ceci n'est pas un homme mais uniquement un ange de noblesse ! O Allāh [bis]. » Il faut bien sûr comprendre que le talisman permet de devenir "roi d'ici-bas", d'accéder à un "rang social" supérieur, etc. La citation coranique, extraite de l'épisode de Yūsuf (Joseph), lavé du soupçon d'adultère devant le Pharaon (appelé ici le roi, *malik*), met en valeur un homme désiré par les femmes, qualité que le talisman est censée procurer à son propriétaire.

Sur le dos du "boubou", au même emplacement (11), on retrouve une variante de la même entrée, sans *bismillāh* mais avec une formule pieuse et des citations coraniques supplémentaires. « Talisman du roi de la terre et du rang social élevé [tissu déchiré] [...], talisman (*ḥiğāb*) contre l'ennemi. Il n'y a de pouvoir et de force qu'en Allāh très haut et sublime. » (*Coran*, XII, 54) : « Le roi [pharaon] dit : Amenez-le moi, je m'en charge moi-même. Puis lorsqu'il eut entendu sa parole, il [le roi] conclut : En vérité, tu es aujourd'hui chez nous avec autorité et confiance. » (*Coran,* XII, 55) : « Affecte-moi au Trésor du pays car j'ai la mémoire et la connaissance. » (*Coran,* CXIV, 2-6) : « Je cherche protection auprès du maître des gens, du roi des gens, Allāh des gens, contre la méchanceté du chuchoteur, du fuyant, de celui qui conseille mal et suggère à la poitrine des gens, qu'il soit djinn ou humain. » « Je cherche protection auprès des paroles définitives d'Allāh. » (*Coran,* CXIII, 2-3) : « [...] contre le mal qui a été créé et contre le mal de l'obscurité quand elle s'étend. » (*Coran*, XII, 31) : « Lorsqu'elles le virent, elles l'estimèrent et se coupèrent les mains en disant : n'en déplaise à Allāh. »

Pour arriver à l'objectif fixé, une brillante carrière politique militaire ou administrative par exemple, l'action du talisman passe par le transfert et l'actualisation du sens des paroles efficaces du Coran. En l'occurence, le prototype de la réussite, qu'on veut analogiquement transférer sur le destinataire du talisman, est fourni par Yūsuf-Joseph, qui attire les femmes, grimpe dans la hiérarchie sociale et obtient un poste d'État, une sorte de ministère des

12. Al-Ġazālī, *Iḥyā' ᶜulūm al-dīn*, vol. 1, 9, p. 270, Dār al-qalam, Beyrouth, s.d. Traduction française récente (presque complète), *Temps et prière*, traduction présentée et annotée par P. Cuperly, éd. Sindbad, 1990, 212 pages.

13. Sur la terminologie des talismans en Afrique occidentale, voir Constant Hamès, « *Taktub* ou la magie de l'écriture islamique. Textes soninké à usage magique », *Arabica*, XXXIV, fasc. 3, nov. 1987, p. 305-325.

finances. S'y ajoute un élément de protection – contre un ennemi, est-il dit – en fonction duquel on administre, l'une en totalité et l'autre en partie, les deux dernières sourates coraniques appelées "les deux talismaniques" ; à moins d'ignorance de notre part, le passage « Je cherche protection auprès des paroles définitives d'Allāh » n'est pas coranique et provient du rédacteur.

On aura pu remarquer que les citations coraniques peuvent s'arrêter au milieu d'un verset, sans considération pour le contexte ; les extraits ne sont effectués qu'en raison du sens recherché, qui est toujours, nous semble-t-il, le sens littéral. Pour cela, le scripteur n'hésite pas à élaguer, à ignorer ce qui viendrait infléchir ou nuancer ou même contredire le passage choisi. On se trouve en présence d'une autre lecture du Coran dont il serait nécessaire de répertorier les règles et les mécanismes ou, pour suivre Ibn Ḫaldūn, « la grammaire de cet édifice étrange qui bouleverse la division des sourates du Coran et de ses versets » [14].

On en arrive ainsi aux ***procédés du talisman.***

D'entrée, la *fā'ida* nous les a indiqués : l'utilisation des noms, sous-entendu ceux d'Allāh, et des versets coraniques "explicites", c'est-à-dire au sens clair, bien compréhensible. Parmi ces derniers, ceux que nous venons de rencontrer sont tirés de la sourate Yūsuf-Joseph (*Coran,* XII), qui constitue une bonne part des textes ou fragments de texte disséminés sur la tunique, en compagnie de quelques autres, dont le classique verset du trône (*Coran,* II, 255) qui souligne, lui, la toute-puissance dont Allāh est doté et que le scripteur a donc à sa disposition pour réaliser ses objectifs talismaniques. La caractéristique formelle majeure de la manipulation des textes coraniques, en dehors de leur sens analogique-sympathique, réside, en ce qui concerne la tunique, dans leur répétition inlassable, en forme de litanie textuelle ou figurative. Faut-il voir là encore un écho des recommandations d'al-Ġazālī, insistant sur la franchise directe de la demande mais aussi sur sa répétition ? (*Iḥyā'*, 9, p. 270). À moins qu'on ne considère que les modalités (*ādāb*) de la prière, codifiées par al-Ġazālī au 12e siècle, n'aient elles-mêmes été "travaillées" par une logique talismanique.

Illustrons le procédé de la répétition d'une de ces litanies coraniques en examinant le joli tableau 13, constitué de 4 x 4 = 16 cases. Chaque case contient quatre mots du verset 39 incomplet, de la sourate XX (Allāh s'adresse à Mūsā-Moïse) : « Je t'ai enveloppé d'un amour venant de moi, pour que, sous mon regard, tu sois mon protégé. » Le tableau, lui, ne retient que les mots : « et je t'ai enveloppé d'un amour[...] protégé ». À noter que la forme lexicale pour désigner l'amour, *maḥabba*, n'apparaît qu'une seule fois dans tout le Coran, précisément dans ce verset. Indiquons ensuite, pour ne pas y revenir, que la disposition graphique du tableau et de chaque case s'inspire directement d'un modèle ancien, qu'on trouve, par exemple, chez le grand spécialiste islamique des talismans, al-Būnī (? -1225) [15]. Repérons maintenant sur le "boubou" ce fragment de verset qui est chargé, parmi d'autres, de

14. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il,* éd. I. A. Khalifé, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1959, p. 55. *La Voie et la Loi ou le Maître et le Juriste,* traduction présentée et annotée par René Pérez, éd. Sindbad, 1991, 308 pages.

15. Voir al-Būnī, *Šams al-maᶜārif wa laṭa'if al-ᶜawārif,* éd. al-Maktaba al-ṯaqāfiyya, Beyrouth, s.d., I, 78 où un tableau 7 x 7 contient la sourate *al-fātiḥa* disposée en diagonales opposées ; voir aussi I, 96, 115. Voir aussi le "talisman C" de l'article de Georges C. Anawati, « Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (marché de Mopti) », *Annales Islamologiques,* XI, 1972, p. 287-339. Mais à vrai dire, aucune de ces configurations n'est graphiquement identique ; c'est un thème avec des variations.

faire du possesseur du talisman un objet d'amour. On le trouve, côté face de la tunique, en 3, dans le texte, sous la forme « et je t'ai enveloppé d'un amour venant de moi », répété encore à la fin du texte où il est suivi de « ô Allāh, ô aimé ». On le trouve en 5, à la fin du texte et dans la diagonale supérieure gauche du tableau, où il est suivi, la première fois, de « ô digne de confiance (*muhaymin*), ô Allāh », et la seconde fois, d'une triple répétition de « venant de moi (*minnī*) ». On le trouve à la fin du texte 7, suivi cette fois de cinq « ô Allāh ». Dans le texte qui suit 10 (sous la figure), il est répété trois fois dont deux fois de suite en fin de texte. Côté dos de l'habit, on le trouve dans le texte 12. Puis dans le texte 14, où il est répété deux fois à la ligne 7. Dans le texte 15 il est encore répété deux fois.

À travers l'exemple de ce petit segment coranique, on commence à saisir la structure répétitive de l'ensemble de la construction talismanique. Mais on devine en même temps le travail d'élaboration spatiale, graphique, conceptuelle que les répétitions exigent. Ce côté finalement incantatoire ressort avec encore plus de force lorsqu'on s'attache à l'autre base linguistique que sont les noms d'Allāh et ceux d'autres personnages ou entités spirituelles à pouvoir. La présence des premiers surtout n'est pas étonnante compte tenu de leur importance dans la théologie, la mystique et les usages populaires [16].

1.1. Les noms d'Allāh

Les noms d'Allāh se concentrent dans les tableaux alphabétiques ou chiffrés. En effet, selon un système ancien, fort probablement lié aux débuts de l'alphabet lui-même, les lettres ont une valeur numérique. Le nom d'Allāh comprend ainsi A = 1, L = 30, L = 30, H = 5 et on pourra écrire Allāh simplement par la somme de ses composants numériques, soit 1 + 30 + 30 + 5 = 66.

Prenons un exemple graphiquement remarquable, celui du tableau 11 dont les cases répétitives contiennent le redoublement de deux chiffres disposés symétriquement : 5 9 9 5. Si on les additionne, on obtient 28, nombre ou plus exactement somme qui correspond à celle du nom d'Allāh, *ḥayy* (8 + 10 + 10), c'est-à-dire "vivant", qui dispense et maintient la vie. Ce même *ḥayy*, en valeurs chiffrées, se retrouve dans le rond central des figures 15 et 9, dans le carré central de la figure 14, dans un interstice de la figure 19, etc. C'est assurément le nom d'Allāh qui est mis en relief dans cette *fā'ida*, en relation directe sans doute avec sa présence dans le verset du trône. Rester vivant apparaît bien comme la condition initiale de la course au pouvoir et au prestige. En ce qui concerne les manipulations arithmétiques qu'on peut appliquer aux noms chiffrés d'Allāh, la tradition talismanique les fait remonter surtout à al-Būnī qui a effectivement systématisé ces procédés numériques. Il a aussi recommandé, pour accroître la force et le pouvoir des noms d'Allāh, de les écrire en lettres séparées, ce qui correspond en arabe à une forme plus déployée du graphisme mais qui correspond surtout chez al-Būnī à une vision métaphysique du pouvoir premier et fondateur de l'alphabet. Cette façon fractionnée d'écrire les noms d'Allāh est largement développée dans les tableaux 8 et 3 ainsi que dans le deuxième "couloir" en partant de l'extérieur de la figure 14. Ailleurs, dans la finale des textes ou dans les figures 1, 15, 18, on retrouve les noms d'Allāh en écriture habituelle.

16. Sur les noms d'Allah, on renvoie à Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, éd. du Cerf, 1988, 448 pages, tout en précisant qu'il n'existe pas d'études sur l'usage talismanique (ou magique) de ces noms.

Restent les transcriptions et les transformations chiffrées de ces noms. Elles sont omniprésentes dans les tableaux et nous laissent souvent, il faut le reconnaître, face à des interrogations. Lorsqu'on constate que les modèles anciens qui sont à la base, directe ou indirecte, des talismans contemporains, regorgent d'erreurs numériques, il est difficile de conclure sur tel ou tel nombre, telle ou telle série dont la composition ne répond pas aux procédés habituellement utilisés. Ainsi, pour prendre un exemple qui se rapporte aux noms d'Allāh, al-Būnī en fournit un tableau complet (99 noms + celui du Prophète = 100) en 10 x 10 cases, avec les valeurs numériques correspondantes, et le commentaire ajoute que l'ensemble forme un carré magique (*al-wafq al-ǧāmiᶜ*). Or, plusieurs de ces valeurs numériques sont inexactes [17]. Erreur de copiste, d'imprimeur ou erreur d'auteur ? Il semble bien en être de même pour le "boubou" talismanique, ce qui, en dehors de tout renseignement sur le scripteur, pose les mêmes questions et en ajoute une nouvelle, à savoir le niveau de compréhension du contenu des modèles copiés.

Examinons la figure 2 qui est composée d'un carré central 6 x 6 et de 4 carrés latéraux 4 x 4, tous à base de nombres. Une première vérification permet d'éliminer l'hypothèse d'un carré magique (où tous les totaux en lignes, colonnes et diagonales doivent être égaux). L'examen, nombre après nombre, fait émerger des équivalents numériques de certains noms d'Allāh, par exemple 489 = *fattāḥ* (dispensateur) ; 145 = *muhaymin* (garant, digne de confiance), déjà vus. Ce dernier est répété quatre fois dans les cinq tableaux et apparaît, toutes transcriptions confondues, comme le nom d'Allāh le plus sollicité (12 occurences) après celui d'*al-ḥayy*, ce qui étonnera, compte tenu de sa rareté dans l'utilisation courante [18]. Mais plus de la moitié des nombres, donc des cases, ne correspondent à aucun des noms simples. Peut-il s'agir alors de la somme de deux ou plusieurs noms ? La fréquentation d'al-Būnī permettrait de répondre par l'affirmative à cette hypothèse. Ainsi, dans le carré 4 x 4 de droite, le nombre du milieu, 181, pourrait représenter 161 = *mānicᶜ* (protecteur, préventif) + 20 = *wadūd* (aimant) ou toute autre combinaison de noms.

Le tableau 4 permet d'éclairer un peu mieux le problème. Composé de 9 lignes et de 7 colonnes, il offre la particularité d'aligner des séries de nombres identiques en diagonale. Si on le recopie fidèlement, on obtient ceci :

?	?	862	258	613	786	305
?	170	136	862	258	613	786
?	305	170	936	862	258	613
613	786	305	5170	936	862	258
258	613	786	305	5170	936	862
862	258	613	786	305	1570	936
136	862	258	613	786	3015	170
170	936	862	258	613	786	3015
3015	170	936	862	258	613	786

17. al-Būnī Aḥmad, *Manbaᶜ uṣūl al-ḥikma*, al-Maktaba al-šaᶜbiyya, Beyrouth, s.d., p. 217. Pierre Lory, « La magie des lettres dans le *Šams al-maʿārif* d'al-Būnī », *B.E.O.*, XXXIX-XL, 1989, p. 97-111.

18. Voir cependant son importance selon E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, réédition, P. Geuthner et J. Maisonneuve, 1984, p. 208, qui cite dans ce sens Ibn al-Ḥāǧǧ al-Tilimsānī et son *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār*.

Ce tableau se réduit en réalité à 7 nombres dont 4 correspondent, en l'état, à des noms d'Allāh, à savoir :

305 = *qādir*, celui qui décide, qui décrète
258 = *raḥīm*, miséricordieux
136 = *mu'min*, croyant
170 = *quddūs*, saint

Mais surtout on aperçoit comment des erreurs sont venues se glisser à l'intérieur d'une même diagonale. Ainsi, 136 est devenu, chemin faisant, 936 ; 170 s'est transformé en 5170 et même en 1570 pour redevenir 170... De même, 305 a évolué vers 3015 et 136 redevient 936...

Dans ce contexte, on peut s'imaginer, par exemple, que 613, qui ne correspond pas à un nom connu, a pu être, sur le modèle original, 213 = *bāri'*, "créateur", car 6 et 2 sont simplement symétriques en arabe.

On trouvera, avec des incertitudes encore plus grandes, des séries partielles de diagonales, dans le carré 6 x 4 latéral droit du grand tableau 2. L'incertitude vient des 4 premiers nombres de la première ligne qui ne sont pas conformes à la suite des séries mais aussi d'un signe inhabituel en forme de *ᶜayn* final qui, de nos jours, représente le chiffre 4, lequel est rendu, dans le talisman, y compris dans ce tableau par un autre signe plus ancien ressemblant à un *ᶜayn* initial. Voici ce tableau :

28	14	51	25	13	28
1304?	181	27	38	14	13
178	1304?	181	27	38	14
134	178	1304?	181	27	38

Nous avons vu que 28 correspond à *ḥayy*, "vivant" ; 13 équivaut à *aḥad*, "unique" ; 14, à *wāǧid*, "riche" ; 134 à *ṣamad*, "éternel", "absolu". Pour 181, nous avons évoqué un type d'interprétation ; si on lit 78 au lieu de 178, on a *ḥakīm*, "sage". Mais tout ceci reste en partie obscur.

1.2. Autres noms

Si, dans le vêtement talismanique, on invoque d'autres noms que ceux d'Allāh, seuls ces derniers ont été sujets à des opérations numériques, du moins en apparence. Qui est invoqué en dehors d'Allāh ? Cinq catégories de personnages ou d'entités sont désignées et invoquées par leurs noms. Ceux-ci se situent tous dans les tableaux et les figures. L'ordre que nous suivons pour les présenter correspond à la hiérarchie habituelle en vigueur en islam.

1.2.1. Le Prophète Muḥammad

Tout d'abord, il est étonnant que la *fā'ida*, après la mention du nom d'Allāh en entrée (le *bismillāh*), ne l'ait pas fait suivre de la formule habituelle de salutation sur le Prophète et il est étonnant que cette formule ou une de ses micro-variantes ne termine pas l'ensemble du texte talismanique, comme c'est presque toujours le cas et comme le recommande al-Ġazālī : « N'entrez jamais dans le vif de votre demande pour commencer mais mentionnez d'abord le

nom d'Allāh puis celui de son Prophète » (*Iḥyā'*, 9, 270). Ceci a d'ailleurs pour conséquence de ne pas marquer la fin de la *fā'ida* de façon précise. Ce qui n'a en réalité aucune importance puisque le vêtement talismanique n'est pas fait pour être lu mais pour être porté caché.

Ceci ne veut pas dire que le nom du Prophète soit absent. Au contraire, on le trouve, sous une forme graphique étirée – esthétique, pratique et fréquente en talismanique – dans les tableaux suivants :

– Tableau 15. Il dessine à lui tout seul le cadre extérieur du tableau.

– Tableaux 9, 17 et encore 15. Quatre répétitions du nom de Muḥammad sont disposées perpendiculairement et symétriquement au centre du tableau, créant ainsi des médianes qui divisent le carré central en quatre quarts ; la jonction des quatre noms par leur lettre finale agrandie *dāl* (d) forme le rond central du tableau. On constatera que le scripteur a oublié la lettre *mīm* (m) dans les quatre Muḥammad du tableau 17.

Muḥammad apparaît enfin, sous sa forme écrite usuelle, dans la figure 1, à l'intérieur des deux encadrés latéraux médians où il est accompagné de la courte formule « sur lui le salut » et où il voisine avec les quatre anges dont il va être question. D'une certaine façon, on peut considérer que la formule de salutation sur le Prophète, qui manque dans les textes, a trouvé un substitut dans les graphismes.

1.2.2. *Les anges*

L'art talismanique fait habituellement appel aux anges (*al-malā'ika*) à travers leurs noms. Le porteur de la révélation coranique, Ǧibrīl, y figure toujours aux côtés notamment de Mīkā'īl ; ils sont les seuls à être nommément cités par le Coran (II, 98), en dehors de Mālik, gardien de l'enfer, et des anges "mauvais" (Iblīs, Hārūt, Mārūt). Leurs compagnons sont généralement deux, ᶜIzrā'īl et Isrāfīl et à eux quatre, ils sont pratiquement toujours disposés aux quatre angles ou aux quatre côtés d'une figure quadrangulaire. Ils font ainsi symboliquement office de gardiens en direction de l'extérieur. De l'utilisation de leurs noms, on trouve de nombreux exemples dans les ouvrages talismaniques de référence [19]. Voici leurs localisations :

Dans le tableau 9, on les trouve dans les cercles des quatre angles. En haut à gauche, Mīkā'īl (Michel) et en haut à droite, Ǧibrīl (Gabriel), suivi d'un nombre (?). Traditionnellement surnommé *al-amīn* (le fidèle, l'homme de confiance), Ǧibrīl est censé exécuter les volontés d'Allāh. En bas à droite, ᶜIzrā'īl est suivi du nombre 3177 (?). Les commentateurs ont vu en lui le *malak al-mawt* (l'ange de la mort) dont parle *Coran*, XXXII, 11. En bas à gauche, Isrāfīl est l'ange qui sonne la trompette au jugement dernier et aussi le premier de tous les ressuscités. Les mots qui entourent les noms des quatre anges à l'extérieur du carré font partie d'un verset coranique (III, 26) qui indique qu'Allāh a pouvoir sur toute chose "s'il le veut" et il est possible que les mots de ce verset repris ici veuillent indiquer que les anges sont une sorte de pouvoir exécutif de la volonté d'Allāh.

Dans le tableau 1, on les trouve dans les encadrés des quatre coins, selon un ordre différent. En haut à gauche (h.g.), « ô Isrāfīl » ; en haut à droite (h.d.), « ô Mīkā'īl, sur lui

19. Sur les quatre anges, voir al-Būnī, *Šams* II, p. 226, p 242 et 352, etc. *Manbaᶜ*, p. 119 et 138, etc. On en trouvera un exemple soninké mauritanien dans notre « *Taktub* », *op. cit.*, figure n° 1.

la bénédiction » ; en bas à droite (b.d.), « ô ᶜIzrā'īl, sur lui la bénédiction, 193648 (?) » ; en bas à gauche (b.g.), « ô Ǧibrīl, sur lui la bénédiction, 834 (?) »

Dans le tableau 17, ils apparaissent deux fois. D'abord dans les parties intérieures des ronds d'angle, selon un ordre encore différent. Les noms figurent seuls : (h.g.) Isrāfīl, (h.d.) ᶜIzrā'īl, (b.d.) Ǧibrīl, (b.g.) Mīkā'īl. Ensuite, on les retrouve dans une deuxième série, aux quatre coins de l'ensemble du tableau, leurs noms étant accompagnés de nombres et d'une même expression : *malik al-ġinā*, "roi de la fortune", ce qui n'est pas en rapport avec les anges mais plus probablement avec Allāh dont l'un des noms est justement *ġanī*, "le riche". Voici l'ordre de succession de cette série : (h.g.) Ǧibrīl, 13459 (?) ; (h.d.) Isrāfīl, 59938 (?) ; (b.d.) ᶜIzrā'īl, 1841 = 14 = *wāǧid* ("riche") ; (b.g.) Isrāfīl, 9349 ? : doublet dû à une négligence ?

Dans le tableau 15, aux quatre angles du carré intérieur, leurs noms sont suivis de la même formule qu'en 1, « sur lui la bénédiction ». L'ordre est toujours différent, à savoir (h.g.) ᶜIzrā'īl, (h.d.) Ǧibrīl, (b.d.) Mīkā'īl, (b.g.) Isrāfīl. On voit qu'il n'y a pas d'affectation "directionnelle" particulière pour ces quatre anges dont la littérature eschatologique veut qu'ils soient les quatre derniers êtres à mourir [20].

1.2.3. *Les successeurs de Muḥammad : les quatre califes*

La présence des quatre premiers califes ayant succédé au Prophète est constante dans les figures et tableaux talismaniques d'Afrique occidentale. La tradition savante ancienne, d'al-Būnī par exemple, les ignore [21] et préfère de loin des anges et des djinns pour quadriller ses tableaux. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, occuper en force et en pouvoir les quatre côtés ou directions des différentes figures (carrés, rectangles, cercles, etc.), ce qui rend les fonctions des quatre califes et des quatre anges graphiquement voisines. Le tableau 9 rend d'ailleurs compte d'une sorte de concurrence entre eux. En appendice aux quatre côtés du carré, on trouve quatre encadrés. Celui du bas mentionne « ᶜUṯmān b. ᶜAffān, qu'Allāh soit satisfait de lui », formule de louange stéréotypée qui suit habituellement le nom des quatre premiers califes ou des compagnons du Prophète. Celui de droite revient à « Abū Bakr al-Ṣiddīq », sans la formule. Celui de gauche, à « ᶜAlī b. Abī Ṭālib », sans formule non plus. La surprise vient de l'encadré du haut, où l'on s'attendrait normalement à voir le nom du premier calife ᶜUmar, mais où s'inscrit en fait celui de l'ange ᶜIzrā'īl, accompagné de chiffres, 58145 (?), et du nom d'Allāh *mubīn*, "l'évident", en lettres séparées [22]. Cette substitution fait apparaître par deux fois le nom de ᶜIzrā'īl dans ce tableau. Pourquoi ? Parce que son pouvoir en lien avec la mort est jugé plus performant ? C'est en tout cas un pouvoir symétrique de celui d'Allāh *al-ḥayy*, le dispensateur de la vie, si sollicité dans ce talisman.

Voyons les trois autres tableaux où, cette fois, les califes interviennent au complet !

---

20. Sur les anges dans la tradition musulmane, on peut consulter Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Durra al-fāḫira (La perle précieuse)*, texte arabe et traduction par Lucien Gautier, Leipzig, O. Harrassowitz, 1925.

21. Sauf erreur de notre part, aucun tableau du *Šams* n'associe les quatre Califes et deux seulement dans le *Manbaᶜ* le font, de façon mineure.

22. *Mubīn*, "l'évident", au total de 102, manque dans la liste des noms d'Allah dressée par Anawati, *op. cit.*, p. 302-304. Sur ce nom, voir D. Gimaret, *op. cit.*, p. 371-372.

Tableau 1. Le carré central est lui-même composé de six autres petits carrés. Celui du centre répète cinq fois *yā ḥakīm*, « ô plein de sagesse », un des noms d'Allāh. Les deux carrés latéraux médians de droite et de gauche répètent chacun trois fois *yā salam* (et non *salām* comme on l'attendrait), « ô le sauf », autre nom d'Allāh. Les mêmes carrés du haut et du bas comprennent des lettres ou des mots : *ahwsqḫlᶜyṣ* suivis, pour le bas, de 31 (?) et pour le haut de 4531, dont la somme 13 équivaut à *aḥad*, l'unique, nom d'Allāh. Les quatre carrés des quatre coins mentionnent : (h.g.) « ᶜUmar b. al-Ḫattāb, qu'Allāh soit satisfait de lui » ; (h.d.) « ᶜUṯmān b. ᶜAffān, qu'Allāh soit satisfait de lui » ; (b.d.) « Abū Bakr al-Ṣiddīq », même formule ; (b.g.) « ᶜAlī b. Abī Ṭālib », même formule.

Tableau 15. Les noms simples, accompagnés ou non de nombres, apparaissent aux quatre extrémités de la grande croix centrale, à savoir : haut = ᶜAlī b. Abī Ṭālib, 5995 (= 28 = *ḥayy*) ; bas = 763 (?) ᶜUmar, 1561 (= 13 = *aḥad*) ; droite = Abū Bakr ; gauche = 39718 (= 28 = *ḥayy*), ᶜUṯmān, 199581 (?).

Tableau 17. On y trouve les noms plus complets dans la partie extérieure des quatre cercles, face aux noms des anges. Cela donne (h.g.) ᶜAlī b. Abī Ṭālib, (h.d.) Abū Bakr al-Ṣiddīq, (b.d.) ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb et, par distraction de copiste sans doute (b.g.), ᶜUṯmān est affecté d'un ibn Abī Ṭālib qui ne lui appartient pas ! ᶜUmar et ᶜUṯmān sont suivis d'un des signes cabalistiques dont on parlera plus loin. Comme pour les quatre anges, il n'y a pas d'orientation spatiale préférentielle pour les quatre califes.

1.2.4. *Des entités spirituelles locales ?*

Le texte écrit d'un talisman n'est qu'un élément d'un ensemble complexe de prescriptions. Et s'il s'inspire, comme c'est le cas ici, d'une tradition islamique et arabe, il emprunte aussi aux caractéristiques des cultures locales. C'est le cas, en général, dans l'évocation du monde des djinns dont les sociétés et les dénominations foisonnent. Sans doute sommes-nous dans une situation similaire avec les entités spirituelles invoquées et mentionnées dans le tableau 14. Elles se situent dans le couloir extérieur où chaque case correspond à un nom, toujours accompagné de nombres. Même situation pour le couloir intérieur. À ce stade nous pouvons maintenant regarder l'ensemble du tableau.

Le carré central reprend l'annonce initiale de la *fā'ida* : « Roi d'ici-bas et de l'ascension sociale, Maître des gens » ; il contient le nombre "leitmotiv" 5995 = *ḥayy* et 831 (?). Le couloir médian, comme on l'a vu, renferme des noms divins écrits en lettres isolées : *ṣamad* (éternel), *ᶜalīm* (savant), *muhaymin* (vigilant, digne de confiance), *muhaymin* (bis), *mubīn* (évident), *al-ḫāliq* (le créateur), *al-bāri'* (même sens), *al-muṣawwir* (le formateur), *al-badīᶜ* (l'innovateur), *mutakabbir* (grandiose), *ẓāhir* (manifeste), *qawī* (fort).

Il serait nécessaire d'approfondir la connaissance des "esprits" sur le terrain, à la fois pour déterminer leur appellation exacte – la graphie arabe est sans doute approximative – et surtout pour comprendre leur nature et leurs fonctions. Il est possible qu'on puisse les ranger dans la catégorie des *rawḥān*, terme utilisé au Sénégal pour désigner des entités spirituelles entre ange et djinn. Voici leurs noms : « ô Batūtā » (cinq occurences), « ô Saᶜtā » (onze occurences), « J?bātā », « Waḥtūtā », « Watūt », « Waḥtanūt » (une occurence chacun).

Ces trois derniers noms semblent fort proches du jeu de mots qui caractérise souvent en talismanique les séries de mots mystérieux ou de noms de djinn [23]. On notera aussi que le petit couloir intérieur est intégralement consacré à « ô Saᶜtā » et que dans deux cas, ce nom est suivi d'un nom divin, *muqtadir* (tout puissant) pour la case de gauche et *mu'min* (croyant) pour celle de droite.

Il est intéressant pour la recherche africaniste de voir apparaître le terme Batūtā qui désigne ou est assimilé dans le cas présent à une personne puisqu'il est précédé de *yā*. Ce terme se retrouve, par exemple, au Soudan [24], pour désigner une catégorie de talismans (ḥiğāb) « which is used mainly for theft and adultery, which are both regarded as immoral actions » (el-Tom, p. 241-242). Le terme est également employé en Afrique occidentale pour désigner la magie en général et peut-être un certain type de magie. Là encore, des enquêtes de terrain seraient nécessaires pour éclaircir ce point.

1.2.5. *Une entité particulière :* la *Kaᶜba*

Une des originalités du "grand boubou" provient de deux tableaux qui invoquent, par l'écriture de son nom, la *kaᶜba*, le monument sacré de l'islam. Ils représentent, schématiquement, le plan du *ḥaram* (l'enceinte) de la Mekke [25]. Il s'agit des tableaux 9 et 17 qui sont d'ailleurs disposés – hasard ? – au même endroit devant et en arrière de la tunique. Le schéma graphique comprend un carré (l'enceinte), un cercle central (la *kaᶜba*) et quatre cercles d'angle (minarets-portes). Nous avons vu le contenu des cercles et des encadrés latéraux (anges et califes).

En 9, le rond central répète l'intitulé de la *fā'ida* : *malik al-dunyā*, "le roi de la terre", suivi du nombre 5995 d'*al-ḥayy*. Les parties du carré, délimitées par le nom de Muḥammad, portent toutes les quatre : « La *kaᶜba*, la noble maison d'Allāh, ô Allāh, ô aimé, ô Allāh. »

En 17, le schéma graphique reste le même, sauf une variante en ce qui concerne les coins du tableau. Nous avons déjà répertorié le contenu des quatre cercles (anges, califes) et des quatre angles extérieurs (anges). Le rond central est une figure 3 x 3 qui n'est pas un carré magique et le sens de son chiffrage nous demeure caché. Seule, l'addition verticale de la ligne centrale donne 46 = *walī*, "protecteur", et le petit carré tout à fait central = 13 = *aḥad*. Les quatre parties centrales, obtenues comme en 9 par le déploiement du nom de Muḥammad, portent les mêmes inscriptions : « la *kaᶜba* noble maison d'Allāh », souvent en raccourci : « la *kaᶜba*, honneur d'Allāh » et dans un cas en désordre. Cette même formule occupe les rectangles latéraux de droite et de gauche. Celui du haut indique : « Le livre de la distinction (entre le bien et le mal, c'est-à-dire le Coran), Muḥammad, les enfants d'Allāh, le noble », puis *Coran*, XV, 9 : « C'est nous qui avons fait descendre [le livre] du rappel et c'est nous qui le conservons fidèlement », allusion à l'intégrité de la transmission du Coran. Un "Allāh" termine cet encadré. En bas, on reconnaît 951 (?), un autre des signes cabalistiques, le mot

---

23. Exemples dans E. Doutté, *Magie...* , p. 197-198.

24. Malgré l'orthographe différente des "t", il s'agit bien de la même terminologie. A. Osman el-Tom, « Berti Qur'anic Amulets », *Journal of Religion in Africa*, XVII, fasc. 3, oct. 1987, p. 224-244 ; voir surtout p. 238-242.

25. Pas de *kaᶜba* ni de *ḥaram*, à notre connaissance, chez al-Būnī.

kitāb (livre, écrit), 431 (?) et un très curieux *zabūr Dāwūd* qui désigne les "Psaumes de David", suivi de 13198 (?).

1.3. *Les signes "cabalistiques"*

Nous avons presque fait le tour des différents éléments et procédés constitutifs de cette *fā'ida*-tunique. Il faut encore, avant de revenir aux textes, dire un mot sur un carré magique et sur les signes cabalistiques discrètement présents par-ci par-là (tableau 17 ci-dessus) mais systématiquement mis en œuvre en 2, 10, 6 et 16.

Ces signes sont au nombre de sept et tant leur origine que leur signification s'étaient déjà perdues à l'époque d'al-Būnī (12e siècle), grand prescripteur de ces graphismes [26] qu'il appelle "les sept lettres" ou le talisman (*al-ṭilasm*). Il explique que « les sages ne sont pas d'accord sur leur signification [...] mais en vérité il s'agit du plus mystérieux des secrets (*ġawāmiḍ al-asrār*) qu'on ne pourra pas déchiffrer avant qu'Allāh Très Haut ne le dévoile (*yakšifuhu*) » (*Manbaᶜ*, 100). Le plus répandu d'entre eux est l'étoile à cinq branches. On la voit, par exemple, en 1 (en bas à gauche), avec du texte entre ses branches : « Allāh », « *mīm* » (lettre initiale pour Muḥammad), « *ḥabīb* » (aimé), « *maǧīd* » (glorieux) et « *ḥāfiẓ* » (conservateur), qui sont des noms d'Allāh.

Les sept signes groupés renforcent les quatre coins du grand carré 2.

On ne s'attardera donc pas sur les tableaux 6, 10 et 16, qui répartissent les signes cabalistiques en séries de diagonales. Ces signes sont une sorte de passage obligé pour le rédacteur de talismans, peut-être en raison même du fait qu'ils sont incompréhensibles.

1.4. *Le carré magique*

La figure 7, partiellement déchirée mais lisible sur l'original, est un carré magique 4 x 4, le seul parmi tous les tableaux chiffrés de la tunique. Le voici :

860	5863	5868	853
5867	854	859	5864
855	5870	5861	858
5862	857	856	5869

Il s'agit en réalité d'une seule suite allant de 853 à 870 (sauf 865 et 866) et augmentée de 5000 à partir de 861, ce qui donne au graphisme cette allure alternante entre les deux premiers chiffres 85 - 58 (sauf 860) en lignes, colonnes et diagonales. Le total de concordance (*wafq*, nom du carré magique en arabe) est de 13 444 ; nous ne lui avons pas trouvé de sens particulier.

1.5. *Les textes*

Tous les textes intercalés entre les figures sont des extraits coraniques. La règle appliquée ici fait usage d'une juxtaposition de deux ou plusieurs segments coraniques provenant de sourates différentes. De ce point de vue les textes sont donc souvent composites.

---

26. Sur les sept signes, voir *Šams* I, p. 93 et *Manbaᶜ*, p. 100 et sq.

De même, comme nous l'avons déjà indiqué, les coupures opérées dans les versets coraniques ne correspondent pas toujours aux divisions canoniques traditionnelles. Les prélèvements ne visent que les parties lexicales en liaison de signification directe et si possible littérale avec les objectifs poursuivis par le talisman. Il y a donc une certaine violence faite à la norme de la lecture coranique.

Nous avons déjà relevé le mécanisme de répétition qui caractérise la structure talismanique. Elle se vérifie, ô combien, avec les textes coraniques que nous exposons ci-dessous. Nous indiquerons leurs localisations et leurs combinaisons à travers des exemples.

1.5.1. La *fātiḥa*

La sourate qui ouvre le Coran a subi un traitement particulier, signe de son importance confirmée par la tradition talismanique. Non seulement elle est intégralement transcrite (sept versets) mais elle a été tissée, si on peut dire, et forme la trame d'un tapis qui est le tableau 11 : ce sont même très exactement ses franges. Pratiquement, il y a un mot ou parfois moins par ligne (horizontale et verticale) et il y a trois lignes par carré externe du tableau. Ce procédé suggère le fil d'une lettre étirée sur ou sous la largeur du tableau. Le premier mot, *al-ḥamdu*, la gloire, donne ainsi :

1.5.2. *Le verset du trône*

Autre texte à être recopié intégralement, le verset 255 de la sourate II. Ce verset très talismanique est fréquemment reproduit, quelle que soit la nature de la demande, puisqu'il traite de l'omnipotence d'Allāh, représentée par l'immensité de son trône (*kursī*). Nous avons vu que le nom d'Allāh, *al-ḥayy*, le plus reproduit dans ce talisman, surtout sous sa forme chiffrée, provient du début de ce verset : « Allāh, il n'y a pas de dieu en dehors de lui, le vivant (*al-ḥayy*), le permanent, [...] tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient [...]. » Exaltation donc et appel à la toute-puissance d'Allāh et à sa nature vivante et vivifiante.

Si l'on trouve l'intégralité du verset du trône en 16 (face, haut, droite), on s'aperçoit qu'à la dernière ligne le scripteur a ajouté un fragment du verset 24 de la sourate XII, (Yūsuf-Joseph) : « Et effectivement elle le désira et il la désira. » On comprend bien qu'il s'agit d'attirer l'amour sur le porteur du talisman mais le texte fait ici violence au contexte coranique. En effet, le verset continue normalement par « s'il n'avait pas vu la manifestation de son maître » ; autrement dit, il ne l'a pas désirée mais « il l'aurait désirée si... » Cette différence de sens est due au fait que la conjugaison arabe ne permet pas ici de distinguer le conditionnel en dehors de la suite du texte qui, pour cette raison, n'apparaît pas dans le talisman. C'est là un exemple assez clair, nous semble-t-il, de cette autre façon de lire le Coran.

Tout le verset du trône se retrouve encore en 10, c'est-à-dire au-dessus du tableau des signes cabalistiques, exactement comme en 16 (répétition de l'unité texte-tableau). Il y a une petite différence car ici la fin du verset est seulement suivie d'un nom d'Allāh répété deux fois : *yā ḥabīb*, « ô aimé ».

La répétition de cette même structure verset du trône-tableau à signes cabalistiques se vérifie encore en 6. Le verset y est simplement suivi de « Allāh, conservateur, savant ».

En 2, il se retrouve intercalé, dans sa totalité, entre deux passages coraniques différents. Le premier est tiré de *Coran*, II, 67 : (C'est Mūsā-Moïse qui parle) « Allāh vous ordonne d'égorger une vache. Ils répondirent : te moques-tu de nous ? Il dit : qu'Allāh m'épargne d'être au nombre des ignorants » (le rapport avec le talisman n'est pas explicite) ; le deuxième extrait, précédé de quelques noms d'Allāh (« celui qui écoute, le savant, l'intercesseur ») provient de *Coran*, CXII, 1-4 : « Dis : Il est lui, Allāh, unique, absolu, il n'a pas enfanté et n'a pas été enfanté, nul ne lui est égal. » Y est ajouté : « Allāh unique. »

Autre place logique du verset du trône : en 12, c'est-à-dire en dessous du tableau-tapis qui répète le nom chiffré *ḥayy* présent au début de ce verset. Nous avons attiré plus haut l'attention sur cette liaison linguistique et formelle.

1.5.3. *Autres extraits coraniques*

Il y a deux groupes de textes. Ceux qui sont destinés à provoquer l'attirance amoureuse et ceux qui sont destinés à l'obtention du pouvoir. Les deux sont-ils liés ? On pourrait le croire si on suit au pied de la lettre la présentation de l'histoire de Yūsuf-Joseph dans ce talisman, arrivé à son poste de grand trésorier à cause de l'amour et du désir qu'il a fait naître chez une femme.

a) L'attirance amoureuse

Le texte de *Coran*, XII, 24 : « Et effectivement elle le désira et il la désira » (cf. *supra*), est présent aussi dans le tableau 15 (h.d. et b.g.), en association avec *Coran*, LV, 58, qui évoque les *ḥūr* (beautés) du Paradis : « Elles seront comme le rubis et le corail. » Il s'agit donc de l'amour et de l'attirance à provoquer chez le porteur de la tunique talismanique. Dans le texte 15 correspondant au tableau, nous trouvons associées les trois références coraniques sur l'attirance amoureuse. Voici l'intégralité de ce texte :

« Elles [les *ḥūr*] seront comme le rubis et le corail et effectivement elle le désira et il la désira et je t'ai enveloppé d'un amour venant de moi et effectivement elle le désira et il la désira. » Est intercalé ici un autre texte, *Coran*, XVII, 70 : « Vrai, nous avons annobli la descendance d'Adam, nous lui avons donné de quoi se transporter sur terre et sur mer, nous les avons comblés des meilleures choses pour leur subsistance et nous leur avons donné la préséance sur la plupart de nos créatures. » Puis le texte repart : « Elles seront comme le rubis et le corail, elles seront comme le rubis et le corail... »

L'unité texte-tableau apparaît clairement dans ce cas. Un détail renforce cette constatation : un des noms d'Allāh du tableau, *yā fāḍil*, « ô excellent », provient directement de la terminologie du texte qu'on vient de lire (*Coran*, XVII, 70).

b) L'ascension politique et sociale

Le verset XVII, 70, avec son passage touchant à « la préséance des fils d'Adam sur la plupart des autres créatures » forme, avec d'autres, des structures visant à procurer le pouvoir.

C'est le cas du texte 3, suivi et précédé de tableaux de noms d'Allāh. Il commence par *Coran*, XII, 54-55, que nous avons présenté à propos du texte 11 d'entrée de la *fā'ida :* « Le

roi [Pharaon] dit : Amenez-le moi, je me charge moi-même de son affaire [...]. Affecte-moi au Trésor du pays car j'ai la mémoire et la connaissance. » Il est suivi sans interruption par « vrai, nous avons annobli la descendance d'Adam [...], nous leur avons donné la préséance sur la plupart de nos créatures ». Puis *Coran,* CXII (cf. *supra*) : « Dis : lui, Allāh est unique, Allāh l'absolu, il n'a pas enfanté et n'a pas été enfanté, nul n'est son égal. Effectivement, elle le désira et il la désira et je t'ai enveloppé d'un amour venant de moi et effectivement elle [...], et je t'ai enveloppé [...] ô aimé. » On voit dans cette unité textuelle, comme dans la précédente, la réunion des deux leitmotive du talisman : pouvoir et amour, l'un et l'autre, l'un par l'autre.

Prenons encore un exemple à propos du pouvoir, celui du texte 4 qui précède le tableau de noms chiffrés d'Allāh en diagonales. Il débute par *Coran*, XVII, 70 : « Vrai, nous avons annobli la descendance d'Adam [...]. » Il continue, toujours sans interruption, par « ô Allāh, ô manifeste » puis par *Coran*, III, 26 : « Dis : Allāh, tu es le possesseur du pouvoir (*mālik al-mulk*), tu donnes le pouvoir à qui tu veux et tu l'enlèves à qui tu veux. Tu fais dominer qui tu veux et se soumettre qui tu veux. C'est par ta main que se fait le bien, tu as décret sur toute chose. » Ce sont des bribes de ce dernier verset que l'on trouve dans le "tableau-*kaᶜba*" n° 9, dans la partie extérieure des quatre cercles, face aux quatre anges.

Un dernier verset inaccoutumé est associé à *Coran* XVII, 70 (préséance de l'homme sur les créatures) dans le texte 17 précédant l'autre "tableau-*kaᶜba*". Il s'agit de *Coran*, II, 14 qui rappelle — à cet endroit mais aussi dans le texte (final ?) en dessous de 12 : « On a fait miroiter auprès des gens l'amour de ce qu'on désire : les femmes, les enfants, les montagnes d'or et d'argent, les chevaux de marque et les terres cultivées ; ce sont des biens passagers de la vie d'ici-bas ; auprès d'Allāh la retraite est bonne. »

Cette citation, si elle n'est pas purement formelle, ce qu'elle ne semble pas, est inhabituelle et, à tout prendre, anti-talismanique.

1.6. Conclusion sur la tunique talismanique

Il est difficile d'être exhaustif en quelques pages sur un document de pareille ampleur. Nous avons plutôt cherché à le lire à partir de ses procédés constitutifs et de ses matériaux de base.

Unités textuelles extraites du Coran, noms d'Allāh, alphabets chiffrés, signes "cabalistiques", ressources de la calligraphie arabe et d'une sorte d'enluminure géométrique, contribuent, dans un enchevêtrement structuré et ordonné, à marteler une demande d'ascension sociale, de pouvoir et d'attirance amoureuse. Pour ce faire, les textes, soigneusement choisis pour leur sens à la fois littéral et analogique, se juxtaposent, bousculent le Coran liturgique et vont jusqu'à se transformer en tableaux et en chiffres. Et cette variété, cette profusion même, sont paradoxalement traversées par un inlassable mécanisme de répétition, par une récitation interminable parce que figée dans l'écrit.

Si on compare ce talisman aux traditions initiées par al-Būnī, il semble qu'il faille conclure à une islamisation plus importante des contenus ; l'introduction de la figure et du nom de la *kaᶜba*, l'importance accordée aux quatre califes, le dernier verset qu'on vient de rencontrer mais aussi l'absence de certains procédés sont des indications qui vont dans ce

sens. Mais il ne faut pas conclure trop vite car nous ignorons tout des consignes orales qui ont été données au porteur de la tunique.

En ce qui concerne le port de la tunique, nos informateurs ouest-africains nous ont fourni un échantillon d'indications, variables selon leurs origines ethniques et selon leurs niveaux de savoir, tant en tradition écrite qu'orale. Ainsi il a été fait mention de son usage pour un gradé en mission au Liban ou par des guérisseurs *serers* à l'occasion de grands rituels divinatoires impliquant l'avenir de la communauté villageoise. Elle a été perçue en tant qu'instrument d'accession au pouvoir, passant par l'affection de tous, mais aussi en tant qu'armure absolue contre toute agression, physique ou spirituelle.

2. *LA CULOTTE D'HOMME*

Objet beaucoup plus insolite, la culotte ou caleçon ne fait en effet pas partie des vêtements talismaniques connus dans la littérature sur le monde musulman. Sa destination n'est donc pas évidente *a priori* alors que les tuniques visent la victoire au combat ou l'accession au pouvoir. Néanmoins, nos informateurs ont parlé de la capture de l'amour d'une femme, de gain de cause dans un conflit et plus généralement de satisfaction d'ambitions sociales.

Il s'agit de deux pièces de cotonnade d'abord écrites puis cousues à la machine et portées à même la peau (les écritures à l'intérieur ou à l'extérieur ?) sous un pantalon. Nous constatons en bonne place une souillure fécale [27] qui explique, à notre sens, son jetage aux ordures.

Les procédés utilisés par le scripteur ne diffèrent pas foncièrement des précédents. On y trouvera plutôt une accentuation de la répétition, quasi obsessionnelle, qui va jusqu'à un nouveau type d'entorse faite au texte coranique.

Voyons ces éléments.

2.1. D'abord y a-t-il une *entrée* dans le talisman ? Oui, dans la mesure où le texte qui court, en deux parties, autour de la ceinture, malheureusement non visible en reproduction, comprend la formule de « salutation sur le Prophète, sur sa famille, sur ses compagnons et le salut le plus complet ». Le peu de visibilité du texte vient de ce que l'ourlet de la ceinture (idem pour les jambes) a été cousu après l'écriture. La même formule termine, comme on le verra, les deux textes répétitifs. Dans celui du bas, elle est suivie de ce qui pourrait être un nom ou une signature (voir côté C) : *Kawkūn* ou *Kamkū(n)* ?

2.2. Le *texte* qui court autour de la ceinture est constitué, d'un côté, par la sourate *al-fātiḥa* et de l'autre, par la sourate CVI, dite *Les Qurayš*.

a) Chose étrange, la *fātiḥa* est entrecoupée régulièrement par l'expression maîtresse du talisman, *fī ğīdihā*, « à son cou [à elle] », qui provient de *Coran*, CXI, 5 (sourate de damnation d'un oncle du Prophète) : « (3) Il sera bientôt jeté dans un feu très vif (4) ainsi que sa femme qui porte du bois (5) avec *à son cou* une corde de fibre. » Le cou est donc féminin et la corde symbolise, d'une façon ou d'une autre, l'enchaînement, la servitude.

27. Analyse bactériologique, service du choléra, Institut Pasteur, Paris.

On obtient alors une *fātiḥa* de ce type : « [...] Guide-nous sur le chemin *à son cou* de rectitude, le chemin de ceux *à son cou* que tu as comblés de bienfaits *à son cou* et non de ceux qui se sont égarés *à son cou. Āmīn* (= Amen). » S'il manque deux mots du verset 6, le plus frappant reste ce parasitage de la sourate.

b) L'autre sourate, intégralement reprise, est *Coran*, CVI : « (1) Par le pacte des Qurayš (= tribu du Prophète) (2) par leur pacte, la transhumance de l'hiver et de l'été (3) qu'ils adorent le maître de cette maison (= la *kaᶜba*) (4) qui les a nourris en leur évitant la faim et leur a donné confiance face à la peur ! » Ce qui est visé ici tient probablement dans le sens du dernier verset.

2.3. L'expression « à son cou » est, à elle seule, par sa répétition compulsive, à la base de ***deux blocs de texte***, au bas de la face A (texte horizontal) et en travers de la face B (texte vertical). Ces textes se terminent tous les deux par la formule de salutation sur le Prophète : « *Allāhumma ṣalli ᶜalā sayyidinā Muḥammad* etc. » Le bloc horizontal qui répète 16 fois « *fī ğīdihā* » est précédé d'un *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*, se conformant ainsi aux normes ġazāliennes, si on peut dire, en matière de prières de demande. Le bloc vertical comprend 24 répétitions de la même expression. Quel sens trouver à 16 et à 24 ? Leur somme vaut 40, valeur de la lettre *mīm* qui représente Muḥammad. Ces nombres se retrouvent parmi d'autres dans les deux "tableaux-tapis" des côtés.

2.4. Le ***tableau*** côté D est formé par l'étirement du nom même d'Allāh, en ligne et en colonne. Les nombres et les chiffres qui y sont inscrits posent des problèmes d'interprétation. En voici la transcription :

16	109	22	9
21	4	15	2
11	63	17	14
18	13	12	13

Que peut-on y reconnaître ? Il y a les éléments d'une suite de 11 à 18 mais les autres nombres ou chiffres empêchent la construction d'un carré magique [28]. Nous avons fait des recherches aussi sur la possibilité d'un texte coranique chiffré : sans succès. Pris isolément, 13 et 14 sont des noms d'Allāh (*aḥad* et *wāğid*) et 109 correspond au total des trois lettres isolées (*ṭsm*) qui débutent les sourates 26 et 28 (pratique courante en talismanique ancienne). Le chiffre 2 correspond à *bā*, lettre initiale du Coran. C'est maigre ! Un peu mieux, les totaux marginaux :

28. Un membre de l'I.F.E.A.D. suggère qu'il s'agirait bien d'un carré magique à total constant de 66 = Allāh, malheureusement dénaturé par des erreurs de copiste en colonnes 2 et 4 où 109 devrait se lire 19, 4 se lire 10, 63 se lire 24, 2 se lire 20 et 13 se lire 23. Sans entrer dans le détail des mécanismes d'écriture ayant pu mener à ces erreurs, si on les accepte, on aboutit au carré suivant :

16	19	22	9
21	10	15	20
11	24	17	14
18	13	12	23

La présence quasi systématique d'"erreurs" dans les carrés magiques, tant en édition savante qu'en pratique populaire, soulève un difficile problème de distinction éventuelle entre erreurs involontaires et volontaires.

1er ligne : 156 = *qayyūm* ("permanent"), nom d'Allāh
4e ligne : 56 = *mubdi'* ("créateur") idem
1er colonne : 66 = Allāh
3e colonne : 66 = Allāh

N. B. En ce qui concerne les noms d'Allāh et autres, une erreur à une unité près change la signification du nombre et il n'y a pas, comme dans les carrés magiques, une logique interne qui puisse permettre de déceler ces erreurs.

Le *tableau-tapis* côté C est intéressant par sa trame, tissée par l'expression pour nous inconnue « *wa nūr al-muṭalsim* » « et la lumière de "l'entalismané" » (?). Le terme *ṭilasm* n'est pas du tout d'usage populaire en Afrique de l'Ouest et la forme lexicale présente correspond à un verbe du genre *ṭalsama* ou autre qui n'est pas connu [29].

Un élément chiffré attire l'attention, le nombre 5995, situé très exactement au centre du tableau ; son total 28 équivaut, on le sait, à *ḥayy*, le nom d'Allāh, compagnon de celui de *qayyūm* dans le verset du trône. On y trouve le nom chiffré d'Allāh lui-même (66), les trois noms divins 88 = *ḥalīm* (patient), 80 = *ḥasīb* (noble), 48 = *māǧid* (glorieux). Les totaux marginaux, en dehors d'un 245 = Ǧibrīl (2e colonne), n'ont pas de sens apparent.

2.5. Si les noms d'Allāh *ḥayy* et *qayyūm* apparaissent sous forme chiffrée dans les deux tableaux, cela peut être mis en relation avec la présence, à côté du tableau-Allāh, du *verset du trône* (*Coran*, II, 255) où ils figurent, ici, à la 2e ligne. Le verset est suivi à nouveau par ce nom ou signature *Kawkū* (?).

2.6. La *figure* (face B) en forme de carré à draperie est dessinée par l'étirement ondulé du nom de Muḥammad et le carré lui-même par l'étirement d'un *bismillāh*. Le rond central comprend les noms des deux anges Mīkā'īl et Ǧibrīl et un *ḥayy* en 5995. Les quatre parties du carré contiennent la répétition d'un *al-raḥmān*, suite partielle du *bismillāh*. Les huit parties extérieures du carré sont dédiées aux quatre anges, à Muḥammad et à trois (?) de ses successeurs. Mīkā'īl et ᶜAlī (bas), Ǧibrīl et Abū Bakr (gauche) puis ᶜIzrā'īl et ? (haut) et Isrāfīl et Muḥammad (droite).

2.7. Les trois *tableaux uniquement numériques* sont des carrés magiques 4 x 4, contenant chacun quelques erreurs de copie (oubli de l'un ou l'autre chiffre) et, pour les deux tableaux à sept chiffres, un désordre d'écriture qui requiert... de la patience ! Pour des raisons de place, nous n'en reproduisons qu'un, celui à six chiffres, dont le *wafq* (total concordant) est égal à 1 462 400, sans signification chiffrée apparente.

365 599	365 602	365 607	365 592
365 606	365 593	365 598	365 603
365 594	365 609	365 600	365 597
365 601	365 596	365 595	365 608

C'est une suite presque complète de 592 à 609, manquent 604 et 605.

29. Remarque de P. Lory : *Nūr* pourrait peut-être se lire *nawwir*, signifiant alors : Illumine l'homme protégé par ce talisman.

2.8. *Conclusion*

En définitive, la seule indication sur l'objectif du talisman-culotte réside dans le "à son cou" (une corde), s'agissant d'une femme. Faut-il y voir un instrument de conquête sexuelle ? Il y a une demande adjacente, par la sourate CVI, pour éviter la faim – demande présente dans d'autres talismans ouest-africains – et pour ne pas connaître la peur. (Ce que pourrait contredire la souillure signalée...). Sur le plan formel, on aura remarqué que l'écriture et le trait sont moins contrôlés, moins finis peut-être que ceux de la tunique.

3. *LE PAGNE FÉMININ*

Les informations recueillies sont ici encore divergentes. Les uns attribuent au pagne une fonction protectrice pour une "grande" femme commerçante, d'autres font référence à un mari parti depuis longtemps en voyage et qu'il s'agit de faire revenir.

Sa structure est fort simple. Il comprend des tableaux chiffrés, des cercles en lignes concentriques écrites avec « Allāh » [30] et en leur centre des chiffres devant théoriquement correspondre à des noms divins. Trois amulettes triangulaires gainées de tissu, deux rouges et une blanche, ont été cousues après l'écriture du pagne. Elles sont disposées symétriquement sur une ligne horizontale dans le tableau constitué par les onze cercles répétant le nom d'Allāh. Une navette à tisser miniature [31], à bobine en peau de reptile, facilite le nouage du pagne à la taille et représente en même temps l'intrusion d'un objet non islamique, symboliquement valorisé par la fonction du tissage dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest. Cette navette miniature, à usage féminin, se retrouve dans d'autres amulettes.

Tout au long des tableaux chiffrés, eux-mêmes parsemés d'« Allāh », court une interminable répétition qui est extraite de Coran, LXXXVI, 8 : « Oui, il [Allāh] a le pouvoir de décider de le [lui] faire revenir. » L'exégèse musulmane considère en général qu'il s'agit là d'une allusion au "retour" lors de la résurrection. La destination de ce pagne pourrait être alors le deuil. Mais nous savons que c'est l'interprétation littérale qui doit surtout être prise en compte et, dans ce cas, il s'agirait bien plutôt d'une pratique talismanique pour "faire revenir" un homme, au sens physique comme sentimental. Ce que les marabouts parisiens, dans leur publicité, appellent "retour d'affection".

Derniers – et quasi inévitables – ingrédients : les signes cabalistiques ponctuent certaines fins du verset répétitif. On les trouve aussi dans les tableaux où ils concurrencent parfois les chiffres et les remplacent partiellement. Il faut donc dire un mot des tableaux. Qu'ils se présentent sous une forme 5 x 4 cases ou en figures géométriques un peu plus libres, leur contenu comprend quatre éléments :

- Des nombres, dont environ la moitié correspond à des noms d'Allāh. Le carré central en guise d'écusson, dans certaines figures, correspond un peu plus souvent à un nom d'Allāh. Mais il faut bien constater que beaucoup de nombres ne correspondent à rien d'établi. Remarque qu'on peut généraliser à l'ensemble des trois vêtements, hormis le cas des carrés magiques qui sont cohérents à une ou deux petites erreurs près.
- Le nom d'Allāh lui-même, en lettres ordinaires

30. Sur le cercle contenant le nom d'Allah, voir al-Būnī, *Šams*, IV, p. 424.

31. Bois d'Erythrophloeum species (A. Plu, Museum d'Histoire Naturelle).

— Les signes cabalistiques
— Le texte du verset du "retour" qui remplit une case d'un des tableaux.

Les trois amulettes triangulaires enveloppées dans du tissu rouge qui forment le centre de deux cercles d' « Allāh » n'ont pas été ouvertes pour ne pas endommager l'habit.

Conclusion

La facture du pagne-talisman est simple. Le nom d'Allāh formant des cercles, des tableaux de chiffres plus ou moins précis, une expression coranique sur le retour désiré d'un homme et cela suffit. L'élément intéressant réside bien dans le voisinage de ce procédé islamique avec celui, plus autochtone, de la petite navette "magique" rattachée au pagne.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Il a semblé intéressant, en guise de conclusion, de s'interroger sur une question peu ou pas du tout traitée : pourquoi et comment se débarrasse-t-on d'un talisman ?

Comment de tels objets, non seulement les "vêtures" décrites ci-dessus, mais les très nombreux bracelets, ceintures, instruments de devins-guérisseurs, etc., peuvent-ils en aussi grande quantité aboutir à la décharge à ordures ?

Si l'on considère que l'agglomération urbaine de Dakar-Pikine-Guedjaway compte quelque deux millions d'individus et que, sans pouvoir avancer de chiffres précis, on peut affirmer que bon nombre de ses habitants ont eu recours au moins une fois dans leur vie à des amulettes, ne serait-ce que dans leur enfance, on peut comprendre que statistiquement un grand nombre d'objets soient mis au rebut, voire jetés.

Pourtant, qu'il soit d'inspiration "païenne" ou islamique, un objet rituel, un talisman personnel n'est guère aisé à éliminer. Un objet contenant des fragments du texte sacré ne peut en théorie être détruit que selon des rituels prédéterminés.

Les informations recueillies sur le devenir des amulettes après la mort de leur propriétaire sont contradictoires : don du vivant du défunt, partage entre les héritiers, mise au rebut, jetage ou destruction ; enterrement autonome ou avec la dépouille mortelle. Ce dernier point est réfuté par certains informateurs au nom des règles islamiques ordonnant le rituel mortuaire.

Certains objets sont prescrits pour une action déterminée dans un temps limité au terme duquel leur action s'épuise. Le temps peut être chiffré précisément, notamment par rapport aux effets escomptés, ou déterminé par l'usure matérielle de l'objet. C'est le cas lorsque des écritures ont été altérées (une des explications possibles du jetage de la tunique). Ils perdent alors leur pouvoir. Parfois le prescripteur indique très précisément la façon de s'en débarrasser : n'importe où, derrière soi, dans la rue, après éventuellement une prière muette ; dans la mer en général et en particulier dans des lieux habités par les esprits tutélaires du Cap Vert ; dans le fond d'une benne à ordures distante de la maison. Dans certains cas, il est indiqué de l'enterrer en un lieu précis, souvent en rapport avec l'habitat de la personne visée. Comme tout déchet corporel, l'amulette perdue, jetée ou abandonnée, peut

fantasmagoriquement et potentiellement faire l'objet de manipulations maléfiques annulant son pouvoir ou le retournant contre son propriétaire.

L'amulette témoin des origines et des croyances de son porteur peut au cours de la vie devenir caduque. Elle peut être remplacée par une autre plus actualisée par rapport aux croyances et aux événements vécus par l'individu. Certains renoncent à en porter soit au nom d'une modernité urbaine, soit du fait de l'adhésion à un islam interdisant le port de tels objets. Mais ainsi que le dit J. Favret-Saada [32] à propos de la sorcellerie dans le Perche français : « [...] la sorcellerie [...] il faut être pris pour y croire. » Lorsque la maladie, l'infortune, le malheur s'accumulent, les itinéraires diagnostiques et thérapeutiques finissent par emprunter tous les recours possibles, souvent contradictoires avec des convictions antérieures.

Les aléas de la vie, maladie, malheur, "malchance" ou au contraire de nouvelles ambitions, privées ou professionnelles, peuvent amener un individu soit à recourir à nouveau à l'usage de talismans, soit à compléter ses précédentes amulettes. Le nouveau prescripteur peut trier les anciennes amulettes et ordonner la destruction de certaines d'entre elles, ce qui explique que l'on retrouve parfois à la décharge des objets exceptionnels, parfois des lots d'amulettes complets, comprenant différents bracelets, ceintures et "colliers" ayant appartenu à une même personne. Il arrive que des devins-guérisseurs itinérants soient amenés à déménager précipitamment en raison de la vindicte de clients mécontents ou abusés : leur stock d'objets rituels est alors retrouvé regroupé à la décharge, comprenant des amulettes neuves parfois en cours de finition. Une amulette peut être « gâtée » parce que son propriétaire n'a pas respecté des règles plus ou moins clairement exprimées par le prescripteur : abstinence sexuelle, interdits alimentaires, évitement du piétinement du lieu d'égorgement non islamique d'un animal, offrandes rituelles, *ṣadaqa*, etc. Les interdits relatifs à la promiscuité avec une femme ayant ses règles reviennent régulièrement et transcendent les cultures.

Dans ces sociétés marquées par la prégnance de l'islam, l'usage des amulettes islamo-africaines implique le respect des règles islamiques relatives aux concepts de souillure et de pureté (cf. la culotte-caleçon).

Bien souvent les amulettes "gâtées", "déchues" ne sont pas directement jetées mais mises au rebut et "oubliées" dans un coin de la maison, de même que des amulettes en attente de préparation ou de réparation par un cordonnier. En milieu urbain, les déménagements sont fréquents : les nouveaux arrivants n'ont rien de plus pressé que de se débarrasser des amulettes "oubliées" par les précédents occupants, après les avoir éventuellement soumises à l'expertise d'un individu connaisseur afin de ne pas risquer d'ennuis à leur contact.

Une ceinture, un collier, un objet suspendu peuvent se détacher ou se casser à l'insu de son propriétaire lors d'un déplacement et tomber par terre. Manipuler une amulette inconnue n'est pas un acte anodin : elle peut être encore chargée de son pouvoir et néfaste pour quelqu'un d'autre que son propriétaire ; elle peut avoir été abandonnée volontairement afin de détourner sur un tiers l'agression dont elle est porteuse.

Il est mal vu de se saisir d'une amulette trouvée par terre dans l'espace de la ville, car ceci risque de vous désigner comme un "malfaisant" potentiel. Aussi, une amulette tombée

32. J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, NRF Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1977, 332 pages.

dans la rue sera peu à peu repoussée jusque dans une aire de déchets informelle de quartier ou dans une benne à ordures.

« [...] Le déchet est source d'information directe, c'est un indicateur objectif d'actions économiques et de comportements sociaux réels, individuels et collectifs. Il révèle des attitudes fondamentales et des motivations dépourvues de dissimulation, à la différence de certains gestes sociaux essentiellement figuratifs ou simulés. » [33]

Le talisman, mémoire d'événements heureux ou malheureux, finit par s'intégrer au schéma corporel et mental de son détenteur et son absence est perçue comme un manque, voire comme une amputation, un augure négatif. Parfois aussi, sa disparition peut, telle une mue, être libératrice. Ceci explique qu'il puisse, tel un déchet vulgaire, aboutir à la décharge à ordures d'une grande ville africaine.

33. Jean Gouhier, « Rudologie, science de la poubelle », Univ. du Maine, *Cahiers du GEDEG*, n° 1, p. 76.